الأفعال الإلهية بين الزمخشري والرازي
(دراسة مقارنة)

د. "محمد نبيل" طاهر العمري*   دة. تهاني عفيف يوسف جابر**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/٢/١٢م   تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/٥/١٥م

ملخص

تناولت هذه الدراسة الحديث عن قضية عقدية متعلقة بالله سبحانه وهي الأفعال الإلهية، حيث وضّحت مفهوم الأفعال الإلهية بين فرقتين مشهورتين من الفرق الإسلامية هما المعتزلة والأشعرية. معززة ذلك بأقوالهم وأسسهم التي يستندون عليها في آرائهم .كما خصصت هذه الدراسة علمين بارزين من أعلام الفرقتين هما الزمخشري والرازي لبيان آرائهما في هذه القضية العقدية في نماذج مختارة وردت في تفسيريهما (الكشاف ومفاتيح الغيب). وأظهرت هذه الدراسة مدى التزام المفسرين بآراء فرقتيهما بعد إجراء مقابلة بين أقوالهما في النماذج المختارة، وبيان طريقة فهمهما للمواضع التي عدّوها ضمن الأفعال الإلهية.

الكلمات الدالة: الأفعال، الإلهية، المعتزلة، الأشعرية

Abstract

This study discusses one of the important doctrinal issues related to Allah's actions according to the views of two of the most important Islamic school, namely the Mutzilites and Ash'arites. This is in addition to the presentation of their views and the bases on which they established their view about such issues. This is also by studying the works of two of their main figures, namely, al-Zamakhshari and al-Razi in their works al-Kashshaf and Mafatih al-Ghayb. The comparison held by the researcher between the two works, and for the passages in which they needed to talk about divine actions, shows that each one of the above mentioned figures followed the rules of his doctrinal school of thought.

المقدمة:

الحمد لله الفاعل المختار، الخالق الجبار، العالم لكل ما كان في الليل والنهار، وما في النفس من جهر وإسرار، مالك الملك المنزه عن الأغيار، والصلاة والسلام على حبيبه محمد ﷺ، المصطفى المختار، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه إلى يوم الدين من الأخيار، وبعد؛

فإن من أكثر القضايا المشكلة في البحث ما يتعلق بأمور لم يفصّل القرآن الكريم فيها، بل تركها للفهم العميق، والبحث الدقيق، والتدقيق الوثيق، وبأسس منهجية لا بعشوائية وتضليل.

ولما كانت بعض المسائل الخلافية في العقيدة الإسلامية ذات تفريعات عدّة؛ كانت مسائل الإلهيات من أكثر المسائل صعوبة في البحث، فهي مسائل شائكة عليها يبني الإنسان اعتقاده بإلهه المعبود، وهذا الأساس هو –إن صحّ التعبير– أساس

* أستاذ مشارك، قسم أصول الدين، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

** باحثة أكاديمية.

أساس الأسس كلها، فلا بد أن يكون في بحث مستمرّ بغية التعرّف على كمال هذا الإله العظيم: في ذاته وصفاته وأفعاله كما وردت في كتابه العزيز، ﴿وَمَا مِنْ إِلَـهٍ إِلاَّ اللَّـهُ وَإِنَّ اللَّـهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[آل عمران: ٦٢]، فليس كمثله شيء كما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]. والبحث ليس من قبيل الإحاطة بل من قبيل معرفة دلالات الآيات القرآنية بضوابط منهجيّة سليمة، تقوم على أساس نفي التشبيه والتجسيم والمِثْلِ لله ﷻ لا العكس، وأنَّى تكون الإحاطة به وهو القائل: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[طه: ١١٠].

فأهمية هذه الدراسة هو تعلقها بذات الله تعالى هذا من جانب، والجانب الآخر هو النظر في منهجية استنباط الدلالات من الآيات الكريمة لفرقتين برزت تفاسيرها عبر القرون هما المعتزلة والأشعرية، وما أدّى إلى تكوين رأي عقديّ عند كل منهما يتبع مبادئ مذهب عام منظم، كما أن الاهتمام بمعرفة ملامح منهج كل مفسر ومذهبه الذي يذهب إليه، كلها سلسلة تتصل بتلك الأهميّة.

وبعد ما سبق من بيان؛ فإن المحاور التي جاءت هذه الدراسة لتبحث فيها والإشكالات التي ستجيب عنها في ما يلي:

١- ما الأصول المنهجية التي اعتمدتها فرقتا المعتزلة والأشعرية في الاستدلال بآيات القرآن الكريم، وتأويل ألفاظه؟
٢- ما المقصود بالأفعال الإلهية عند فرقتي المعتزلة والأشعرية؟ وما هي آراء الفرقتين فيها؟
٣- ما آراء كل من الزمخشري والرازي في النماذج المختارة في هذه الدراسة؟ وما هي الأصول المذهبية التي استندا إليها في اختيار المعنى؟
٤- هل تبنّى الزمخشري والرازي آراء مذهبيهما في قضية الأفعال الإلهية؟

كما أنّ البحث في هذا الموضوع الشائك بين تفاسير الفرقتين يهدف إلى تأصيل قضية الأفعال الإلهية بينها، وأيضاً تهدف إلى التحقق من مدى تبنّي المفسرين المنتسبين إلى هاتين الفرقتين آراءهما، وحدود هذه الدراسة "تفسيري الكشاف ومفاتيح الغيب" بصفتهما الأكثر بروزاً في هذا المجال من بين التفاسير الأخرى المنتسبة إلى الفرقتين. علما بأن هذا البحث لم يطرق من قبل، ولا يوجد دراسات سابقة له، وإن كان البحث العام في مبادئ فرقتي المعتزلة والأشعرية قد درست في مواضيع عامة للفرقتين .

إنَّ هذه الدراسة ذات طابع تأصيليّ تحليليّ مقارن في منهجها، فهي تعمد إلى الرجوع إلى الأصول الاعتقادية عند علماء الكلام في مسألة الأفعال الإلهية وتحليلها، وبعدها الانتقال إلى تحليل الآراء في بعض الآيات الواردة في أفعال الله تعالى المطروحة في تفاسير الفرقتين، وتبيين الأقوال والآراء ومقاصدها، والنظر في طريقة الاستدلال بالآيات، وما استقر عليه رأي المفسر في التأويل في حال ذكر أكثر من رأي في الموضع الواحد، وكل ذلك لمحاولة الربط بين الأصول الاعتقادية وبين ما جاء في التفاسير.

وللإحاطة ببعض جوانب هذا الموضوع، اقتضت منهجيّة البحث الاقتصار على الجوانب الأساسية فيه وتقسيمه إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث، وخاتمة على النّحو الآتي:

التمهيد: وفيه: تعريفٌ بالمعتزلة وبالأشعرية، والمقصود بالأفعال الإلهية والصفات الفعلية والخبرية، والتأويل لغة واصطلاحاً.

المبحث الأول: الأفعال الإلهية في علم العقائد عند فرقتي المعتزلة والأشعرية. وفيه المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم الأفعال الإلهية عند المعتزلة.

المطلب الثاني: مفهوم الأفعال الإلهية عند الأشعرية.

المطلب الثالث: علاقة الفعل الإلهي بالاختيار والحكمة.

المبحث الثاني: نماذج من قضايا اقتصار الأفعال الإلهية على فاعلها، وفيه المطالب التالية:

المطلب الأول: ما اختلفوا في كونه صفة فعلية أو ذاتية مع اختلافهم في التأويل.

المطلب الثاني: ما اتفقوا في اعتباره صفة فعلية، واختلفوا في تأويله.

المبحث الثالث: نماذج من تعدي الأفعال الإلهية إلى غيرها.

المطلب الأول: نماذج مما أوّل إلى وجوب لطف الله بعباده وحكمة فعله.

المطلب الثاني: نماذج من تأويل بعض الأفعال حسب التفضّل والوجوب في المصالح.

ومن ثم الخاتمة وما فيها من نتائج وتوصيات.

التمهيد: التعريف بالمعتزلة وبالأشعرية، والتأويل لغة واصطلاحا:

أولاً: التعريف بالمعتزلة وبالأشعرية:

١) **فرقة المعتزلة:** تعد المعتزلة من أهم الفرق الكلامية التي تأسس علم الكلام على يديها بشكل تفصيلي وكامل في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجريين[١]. وميزتها بأنها وسعت دائرة المعرفة الدينية وأدخلت العقل في هذه المعرفة. وقد نشأت هذه الفرقة في أواخر القرن الأول الهجري في البصرة على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، واستمرت طيلة القرنين الثاني والثالث الهجريين. وأطلقت على نفسها عدة ألقاب منها: العدلية، أهل الحق، أهل العدل والتوحيد. وأطلق أعداؤها عليها عدة ألقاب منها: المعطلة، القدرية، الجهمية، الوعيدية، الثنوية، والمجوسية.

والمعتزلي: هو الذي يؤمن بأصول المعتزلة الخمسة التي أجمعوا عليها، فقد أشار الخياط في كتابه ((الانتصار)) إلى أنه: "ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت فيه هذه الخصال، فهو معتزلي"[٢]. فمن لم يعتقد هذه الأصول أو اعتقد بعضها دون بعض فلا يطلق عليه هذا الاسم. وبمرور الزمان بدأت أفكار المعتزلة تتلاشى وتنقرض بانقراض علمائها وتحولت هذه الأفكار إلى رجال آخرين أحيوها واعتنقوها دون أن يطلق عليهم لفظ المعتزلة. وهؤلاء الرجال هم طوائف من الشيعة وعلى الأخص فرقة الزيدية في اليمن. ومن أهم رجالها: الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى (٧٧٥-٨٤٠هـ). ولا بد من الإشارة في هذه العجالة إلى أن فرقة المعتزلة قد نشأ بين أصحابها اختلافات كثيرة، وأدلى كل عالم منهم برأيه الخاص، وكثر الخلاف بينهم في فرعيات مذهبهم لا في الأصول، فافترقوا إلى عدد من الفرق بلغت عشرين فرقة. كما انقسموا جغرافيا إلى قسمين كبيرين هما: مدرسة بغداد ومدرسة البصرة.

ما أجمع عليه المعتزلة[٣]: هناك بعض الآراء الهامة المنبثقة عن الأصول الخمسة عندهم، فمما أجمعوا عليه: القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف لذاته. ونفوا الصفات القديمة، وقالوا بأن صفاته عين ذاته، فهو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته؛ لأن هذه الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في الإلهية. ونفوا التشبيه عنه من كل وجه، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة. واتفقوا على أن العبد خالق أفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الآخرة. والله تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل ما هو كفر ومعصية؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً. واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب عليه رعاية مصالح العباد.

على أن أصول المعرفة وشكر المنعِم واجبة بالعقل قبل ورود السمع. كما اتفقوا أنّ الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، والعقل يدركها. وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل، وأن العمل شرط في تحقيق الإيمان، فمن عمل منكراً فهو في منزلة بين

المنزلتين فليس مؤمناً ولا كافراً، ولكنه فاسق مخلد في النار. ونادوا بفكرة الصلاح والأصلح المنبثقة من مبدأ العدل الإلهي.

٢) **فرقة الأشعرية:** تنسب هذه المدرسة إلى أبي الحسن الأشعري، علي بن اسماعيل بن إسحاق، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري[٤] حسب رواية البيهقي، وقد تتلمذ على يد أبي علي الجبائي المعتزلي[٥]، وعاش في الاعتزال سنوات طوالاً، وتعلم أصول المناظرة على طريقتهم حتى بلغ في الاعتزال الشأو الكبير[٦]. ويبدو أن الأشعري لم يكن مرتاحاً لكثير من أفكار المعتزلة، مما جعله ينفر منها، ويؤلف كتباً كثيرة ترُد عليها، يدل على ذلك خطبته عند خروجه من الاعتزال؛ إذ يشير ابن عساكر إلى قصة خروج الإمام الأشعري من الاعتزال، ودفعه كتباً قد ألّفها إلى الناس منها كتاب اللمع، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب "كشف الأسرار وهتك الأستار" وغيرهما[٧]. ومن بدهي المعقول أن الأشعري بعد خروجه من الاعتزال عاد إلى ما عليه جهور الأمة، حيث إنه لم يقتنع ولم يكن مقتنعاً بالأفكار التي كانت في عهده. ولذا فالإمام لم يجد أمامه فكراً سليماً وقويماً غير فكر ما عليه جمهور الأمة، وهو فكر أهل الفقه والحديث، حيث أبان عن ذلك في كتابه الإبانة[٨]. وانتشر الفكر الأشعري بسرعة كبيرة، وأصبح جمهور الأمة على الأغلب ينتسبون إليه، ولذا فقد أطلق عليهم مصطلح ((الأشعرية)). وبعد وفاة الأشعري قام أئمة المذهب بوضع أصوله وأركانه ونصرة مبادئه، حتى أطلقوا على الأشعري إمام أهل السنة والجماعة...[٩]. وكان من أسباب ظهور المذهب بقوة أن منهجه كان قائماً على الجمع بين النقل والعقل، فهو يثبت ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويسمح للعقل أن يفهم النص ويؤكّده، "وهكذا فالأشعرية قد جمعوا بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا من أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول"[١٠].

ما اتفق عليه الأشعرية: امتاز الفكر الأشعري عن أفكار أهل السنة عموماً بما يأتي: الأخذ بحجية الدليل العقلي في دائرة الأصول الإيمانية المثبتة بالنقل؛ إذ العقل عندهم ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها[١١]. كما قالوا بأن معرفة الله تعالى واجبة بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وتنزيه الله ﷻ عن كل ما يلحق النقص بذاته من تشبيه وتجسيم، وترتب على ذلك تأويل ما يجب من الصفات الخبرية، وإثبات كل صفات الكمال غير المتناهية لله سبحانه حيث جعل الأشعرية رؤوسها في سبع صفات رئيسية هي صفات قديمة قائمة بذاته. كما قالوا بأن أفعال الله سبحانه لا لغرض ولا لعلة، ولكنها لا تخلو من الحكمة وليست عبثاً. وقالوا بأن الله خالق أفعال العباد، والإنسان مكتسب لها بقدرة أودعها الله فيه، وهذه القدرة مقارنة للفعل لا سابقة عليه ولا متأخرة عنه؛ لأنها عرض، والعرض لا يدوم زمانين. ويرون أيضاً أن التحسين والتقبيح شرعيان لا عقليين، وأن الحسن والقبح ليسا وصفاً ذاتياً للأفعال ولا يُدركان بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال.

ثانياً: التأويل لغة واصطلاحاً:

للتأويل معان كثيرة منها: الرجوع. يقال: "أوَّل الحكم إلى أهله" أي أرجعه ورده إليهم[١٢]، وهذا المعنى مما اتفق عليه أصحاب المعاجم. أما في الاصطلاح فقد اتخذ عدة معان بحسب العلم الذي يبحث فيه: ففي علم الأصول يتخذ معنى يتقارب مع علم التفسير؛ فبينما هو عند الأصفهاني رد "الشيء إلى الغاية المرادة منه عملاً كان أو فعلاً"[١٣]، نجده عند الإمام الجويني: "رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول، وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً ومفهوماً"[١٤]، كما عرفه ابن تيمية بأنه في اصطلاح المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله: "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به"[١٥]. وأغلب التعريفات في كتب الأصوليين تدور حول هذه المعاني، إلاّ أنهم قيّدوا معرفة التأويل وضوابطه بحيث لا يصلح فهمه إلا للحذّاق في اللغة[١٦]. ومن العلماء من قال بالتأويل بدون تفصيل، ومنهم من فصل فيه، وبين التأويل المقبول والتأويل المرفوض، ومنهم من رفض الأخذ بالتأويل إلا بمعان تبتعد عن مفهوم القول بنفي المجاز في لغة العرب.

المبحث الأول

الأفعال الإلهية عند فرقي المعتزلة والأشعرية وعلاقتها بالحكمة والاختيار

المطلب الأول: مفهوم الأفعال الإلهية عند فرقتي المعتزلة والأشعرية:

الفعل في اللغة والاصطلاح: يقول ابن فارس: "الفاء العين واللام أصلٌ صحيح يدلُّ على إحداث شيء من عملٍ وغيره، من ذلك: فَعَلْتُ كذا أفعلُه فَعْلا، وكانت مِن فُلانٍ فَعْلةٌ حَسَنَةٌ أو قبيحة..."(١٧)، ويقول ابن منظور إن "الفِعل كناية عن كل عمل متعدٍّ أَو غير متعدٍّ..."(١٨). وجاء في كتاب التعريفات أن معنى الفعل في اصطلاح النحاة: " ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة"(١٩)، وبناء على هذه التعريفات يتبيّن ما يلي: ١- دلالة الفعل على حدوث شي ما، وهذه الدلالة تنبئ عن وجود حركة، يقول القرطبي: "ولا يجوز أن يحمل هذا وما أشبهه مما جاء في القرآن والخبر على وجه الانتقال والحركة والزوال؛ لأن ذلك من صفات الأجرام والأجسام، تعالى الله الكبير المتعال، ذو الجلال والإكرام عن مماثلة الأجسام علواً كبيراً"(٢٠). ٢- يُنسب للفعل الحسن والقبح. ٣- اقتران الفعل بالزمن الماضي أو الحاضر أو المستقبل. ٤- الفعل إما أن يقتصر على فاعله فلا يتعدّاه، ومن جهة أخرى يتعدى فاعله إلى غيره.

<u>أولاً: الأفعال الإلهية عند المعتزلة:</u>

حدد المعتزلة ما يقع في أفعال الله تعالى، فالفعل-بشكل عام- عندهم هو: "ما وجد من جهة من كان قادراً عليه"(٢١)، فهو إذن "صفات تُثبت وتُنفى، أو مما يجري عليه الإثبات والنفي"(٢٢). وتنقسم الأفعال عند المعتزلة إلى ما يقع في فعل الله تعالى وما لا يقع، بناء على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين(٢٣)، وبناء عليه يتم اعتبار الأفعال وحصر ما يتعلق بالأفعال الإلهية، وإخراج ما لا يليق بها من دائرة الاعتبار، فيكون الفعل عندهم الذي له صفة زائدة على وجوده، وهذا الفعل واقع ممن هو عالم به، ويكون هذا الفعل واقعاً بدون إلجاء(٢٤) أو إكراه، بحيث يكون حسناً لا يستحقّ ذمّاً، فإذا كان هذا الحسن مندوباً(٢٥) فالفعل الذي هو ثابت لله ما كان غير مقصورٍ على فاعله- الله-، ويتعداه إلى غيره من باب التفضّل والإحسان، أما ما كان حسناً واجباً(٢٦)؛ فإن هذا الواجب يكون مضيّقاً(٢٧) كالتفرقة بين المحسن والمسيء، أو يكون هذا الواجب مخيّراً(٢٨) بتساوي الصلاح بين أمرين: فإن شاء الفاعل اختار واحداً، أو إن شاء اختار الآخر. وعلى ما سبق من رأي المعتزلة في فعل الله تعالى، يكون القول عندهم بأنه يُندب على الله تعالى أن يخلق ويرزق ويقدر، وهي أفعال حسنة لا تستحقّ ذمّاً. ويجب على الله تعالى أن لا يصدر عنه القبيح، ولا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجب عليه؛ لأن هذا الإخلال قبيح، وأن أفعاله كلها حسنة. وينبني مقياسهم العقليّ في الحسن والقبح على مبدأ العدل الذي يُعرّف عند المعتزلة بأنه "كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضرّه"(٢٩)، ووصف الله تعالى عندهم بأنه العدل الحكيم؛ فالمراد أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلها حسنة. ولقد تفرّع عن مفهوم العدل عندهم عدّة مسائل، منها(٣٠): أ-مسألة خلق العباد لأفعالهم. ب- عدم إرادة الله تعالى للمعاصي. ج-اللطف واجب على الله سبحانه، وكذلك رعاية الأصلح. وقالوا بأن أفعال الله لعلة وغرض، لتنزيهه سبحانه عن العبث. وعند النظر في هذه المسائل نلحظ أن المسائل العقدية عندهم متصلة متشابكة لا تنفك مسألة منها عن الأخرى، ويرجع ذلك إلى تسلسل المعتزلة في الخروج بالآراء، فآراؤهم مبنية على قواعد رئيسية لا تخلو من التداخل، انطلقوا منها لإيجاد التفريعات عنها حتى تداخلت وتشابكت عبر الزمان وكثرة الآراء.

ثانياً: الأفعال الإلهية عند الأشعرية:

الأفعال الإلهية عند الأشعرية تُسمّى (الصفات الفعلية)، وهي: "ما يجوز أن يتّصف الله بها وبضدّها كالرضا والغضب، وهي كل ما تقع عليه القدرة الإلهية، حيث إنها تجب بوجوب الفعل ولا تجب قبله، وهي تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها"[٣١]، قال أبو البقاء: "ما لا يلزم من نفيه نفي نقيضه كالإحياء والإماتة والخلق والرزق"[٣٢]، فهي صدور الآثار عن قدرته وإرادته جل وعلا[٣٣]. ومنهم من يمثلها بالاسماء الدالة عليها فهي تسميات مشتقة من أفعاله ورد بها السمع، مستحقة له سبحانه فيما لا يزال دون الأزل. وصفات الفعل عند الأشعرية على أنواع[٣٤]: (١) منها ما يُقال لله تعالى وللعبد على الحقيقة، مع الاتفاق في الاسم والاختلاف في الحقيقة، الله يرحم أو يعذب، ويُقال للعبد إنه يرحم أو يعذب. (٢) منها ما يُقال لله تعالى على طريق الحقيقة وللعبد على طريق المجاز، كالإماتة والإحياء **وغيرها**. (٣) ومنها ما يقال لله تعالى على طريق المجاز، وللعبد على طريق الحقيقة، كالحياء في قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْى أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾**[البقرة: ٢٦]. (٤) ومنها ما يُقال لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد –أبداً– لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز، مثل صفة الخلق، ولا يُقال للعبد خالق لشيء[٣٥]، ولكنّ الجرجاني الأشعري يأخذ على المعتزلة إفراطهم في المجاز دون اعتراضه على المجاز نفسه[٣٦]. أما الحسن والقبح عند الأشعرية فهما شرعيان: فالحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع، حيث لا يتفرع عن هذا المبدأ مسائل كما هو عند المعتزلة، فكانت قاعدتهم شرعيّة.

وعند النظر في الأحكام الصادرة نجد أنّ الاعتبارات اللغوية للمجاز هي السبب في الاختلافات الحاصلة بين الفرقتين "نتيجة التسلسل المنطقي للمنظومة المعرفية لدى كلّ منهما...، وهذا يستدعي بالضرورة حضور الخلاف المعرفي تجاه أصل اللغة، ومن ثم تجاه أصل المعرفة أهي نقلية أم عقلية؟ لقد ذهب الأشعري إلى أن اللغة توقيفية، في حين ذهب المعتزلة إلى القول بالتواضع، الأمر الذي يقود بالضرورة إلى أن يكون أصل المعرفة عند الأشعري النقل في حين أنّ أصل المعرفة عند المعتزلة هو العقل"[٣٧].

المطلب الثاني: علاقة الفعل الإلهي بالحكمة والاختيار:

ومن مبدأ العدل الإلهي وما انبثق عنه من مبادئ أخرى كمبدأ الصلاح والأصلح ومبدأ التحسين والتقبيح العقليين، تطرّق الفكر الاعتزالي إلى تبرير أفعال الله تعالى، وأن أفعاله ﷻ كلها حسنة، وأنه لا يفعل إلا الخير ويريده، ولا يفعل الشر ولا يريده، ذلك أن الله لما أراد الخير لعباده وهو الأصلح لهم، فإن كل فعل من أفعاله سبحانه لا يخلو من الصلاح والخير، يقول الملاحمي: "واعلم أن الأصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل المفصّلة هو بيان أنه تعالى حكيم لا يجوز أن يفعل قبيحاً، وأن لا يخلّ بواجب. فإذا تبيّنا هذا الأصل فإنه يتبيّن أن أفعاله تعالى كلها حسنة... وأنه لا بدّ من أن يفعل ما يجب عليه في الحكمة"[٣٨]. وقد انبنى على هذا الأصل أن الله لا يفعل شيئاً جزافاً، بل كل أفعال لعلة وغرض[٣٩]، ومن حكمته كون الفعل لعلة وغرض؛ لأنه خلق كل شيء بالحق الذي لا يخلو من الحكمة بطبيعته، والعقل البشري لا يحيط بها علماً[٤٠].

ويبرر القاضي عبد الجبار ما يتوهم أنه فعل قبيح من أفعال الله تعالى فيقول ردّاً على هذه الشبهة: "إنا لا نعني أنه يحسن من جهة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة، ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة المرأى والمنظر قبيحاً من جهة الحكمة، كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة قبيحاً من جهة المرأى والمنظر"[٤١]. وخلاصة القول في هذا الباب أن المعتزلة يجمعون على أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنها لعلة وغرض وحكمة؛ لأن غير ذلك يكون من القبيح، والله ﷻ منزه عنه. والمتأمل في كلامهم هذا يجد

نوع إلزام وإجبار يؤدي إلى أن يكون الفعل الإلهي مقيّداً بالحكمة ولا يخرج عنها، وهذا الأمر مما رفضه الأشعرية؛ فقد اتفق جمهور علمائهم على أنه لا يجب على الله شيء في أفعاله، يقول الرازي: "لا يجب على الله تعالى شيء عندنا البتّة"(٤٢).

وهذا الكلام يعني الحرية لله تعالى فهو حر فيما يفعل وكيفما يفعل، فلا يفعل لغرض ولا لعلة، وليس هناك سبب يجعله سبحانه يفعل ما يفعل، يقول السنوسي: "ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق أعمالهم، وخلق الثواب والعقاب عليها، لا يجب عليه شيء من ذلك، ولا مراعاة صلاح ولا أصلح... والأفعال كلها خيرها وشرها، نفعها وضرّها مستوية في الدلالة على باهر قدرته جل وعز، وسعة علمه، ونفوذ إراداته، لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص... مما يجب على مكلّف أن يعتقد أن أفعاله ﷻ، ذواتاً كانت أو أعراضاً، كان فيها صلاح العباد أو لم يكن، لا يجب عليه شيء منها"(٤٣). ونرى أنّ جمهور الأشعرية متفقون أن فعل الله لا يستند إلى سبب ولا إلى حكمة أو مقصود أوجب الفعل، وإنما تصدر أفعاله عنه بمحض اختياره. وقد تفرد المذهب الأشعري بهذه الفكرة، ورد علماؤه على الفكرة المناقضة لها؛لأن في إثباتها حسب رأيهم إيجاب على الله، والله لا يجب عليه شيء، وبرروا وجود الحكمة في فعل الله بقولهم: "إنا لا ننكر كون الله تعالى حكيماً في فعله، ولكن ذلك يتحقق فيما يتقنه في صنعه، وتحققه على وفق علمه به وإراداته، ولا يتوقف ذلك على أن يكون له في فعله غرض وغاية"(٤٤). وهذا يعني أن الله وإن كان لا يشترط في فعله الحكمة والغرض، إلا أن فعله لا يخلو من الحكمة، يشير الاسفراييني إلى ذلك بقوله: "وأن تعلم أن الله ﷻ حكيم في أفعاله، وحقيقة الحكمة في أفعاله ﷻ وقوعها موافقة لعلمه وإرادته"(٤٥).

المبحث الثاني
نماذج من قضايا اقتصار الأفعال الإلهية على فاعلها بين الزمخشري والرازي وتأويلها

المطلب الأول: ما كان الاختلاف في كونه صفة فعلية أو ذاتية مع اختلاف في التأويل:

إن البحث في مفهوم الإرادة بين المعتزلة والأشعرية يعرفنا على فرق أصيل في مسألة الأفعال الإلهية بين الفرقتين؛ فتعلّق الإرادة بالفعل يجعلها أصلاً من أصول الفعل، فلا فعل بلا إرادة، ودليلها قول الله تعالى: **﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾**[هود: ١٠٧]، فالنموذج في هذه المسألة تأويل إرادة الله في فعله. والاختلاف بين الفرقتين اختلاف في حكمها؛فالمعتزلة تعدّ الإرادة صفة فعل أي زائدة قائمة لا بمحلّ(٤٦)، وهذا من الفرعيات المختلف فيها بين المعتزلة أنفسهم؛ حيث إنه وجدّ من عدّ الإرادة صفة فعل، وهناك رأي من الآراء المخالفة لجمهور المعتزلة عدّها ذات وجهين صفة ذات وصفة فعل، يقول القاضي عبد الجبار وهو من أئمة المعتزلة: "ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الأفعال؛ إنما اختلفوا فيما هي، إلا ما حكي عن بشر بن المعتمر أنه قال: إنّ الإرادة من الله على وجهين: صفة ذات وصفة فعل؛ فهو لم يزل مريداً لجميع أفعال عباده، وجميع طاعات عباده؛ لأنه لا يجوز عنده أن يعلم عالم صلاحاً أو خيراً، ولا يريده.... والإرادة التي هي صفة فعل أو المراد بها فعل نفسه"(٤٧).

أما الأشعرية فإنهم يعدون الإرادة صفة قائمة بالذات(٤٨). وحسموا هذه المسألة بأنها صفة ذاتية قائمة بذات الله زائدة عليها، لا كما هي عند المعتزلة؛ فالصفة الذاتية قائمة بالذات وليست عين الذات، ملازمة للذات وتفهم ضمن فهم الذات؛ وهي ما لا يجوز أن يوصف الله بنقيضها وهي كل صفات المعاني، فلا يجوز أن نصف الله تعالى بضد القدرة (أنه عاجز)، ولا يجوز أن نصفه أيضاً بضد الإرادة (أنه مجبر) ... إلخ، فنَفْيُ النقيض يكون على الإطلاق، وبالنسبة للقبح

والحسن فهو مرتبط بما جاء به الشرع، فتكون الإرادة من حيث الحسن والقبيح أيضاً مردوداً عليها من أصل القاعدة –عند الأشعرية–، فما يريده الله تعالى فهو حسن، وما لا يريده فهو قبيح، ولذلك كان منهجهم في هذه المسألة فقط الرد على ما يدليه المعتزلة من أقوال، فالإرادة عند الأشعرية: صفة يرجح بها وقوع أحد طرفي الممكن، والمريد هو القاصد لوقوع أحد طرفي الممكن، على سبيل الاختيار له(٤٩).

أما الإرادة بين الفرقتين فهي متعلقة بالمريد، وبما يريد، وعليه قام رأي المعتزلة بأنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده، فالمريد عندهم حسن لا يكون منه إلا الحسن، والاختلاف عندهم –كما صرّح به القاضي عبد الجبار– في تأويل إرادة الله تعالى واعتبار ما هي(٥٠)، ففرقوا بين أن يريد الله تعالى من فعله، وأن يريد من فعل غيره. ووجوب الفعل وعدمه –عند المعتزلة– مرتبط بالفعل فقط لا بالفاعل؛ كقولهم يجب على الله تعالى، أي يجب أن يكون فعل الله تعالى ولم يقصدوا الوجوب على ذات الله تعالى ليُخرجوا أنفسهم من دائرة الاجتراء على ذاته ﷻ، ففرق بين أن نقول وجب عليه ووجب على فعله عندهم. وحسن هذا الفعل وقبحه مرتبط بفاعله؛ كقولهم إن الله لا يصدر منه إلا الفعل الحسن، فوجب على الفعل الذي هو صادر عن فاعله أن يكون كصفة فاعله. كما أنّ الإرادة بشكل عام تتعلق بأمرين؛ إما أنه مريد لفعله مستقل عن غيره: فهو يخلق الخلق، ويدبّر الأمر، يقضي بحكمه، يقصّ الحق ... إلخ من أفعال وردت في القرآن الكريم. أو أنه مريد لفعل غيره من المخلوقين (مشيئته): وهناك فرق بين أمرين: الأمر الأول: مشيئته لفعل واقع على عباده. الأمر الثاني: مشيئته لفعل واقع من عباده. والناظر للآيات القرآنية الواردة في الإرادة يجدها تنقسم إلى ما يلي: ما جاءت بالعموم الذي قد يشمل إرادة الله في فعله وفعل غيره: ومنها قوله تعالى: **﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾**[البروج: ١٦]، وقوله تعالى: **﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾**[يس: ٨٢]. وما جاءت متعلّقة بفعل الله تعالى على الخصوص: ومنها قوله تعالى: **﴿لَّوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً لَّاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**[الزمر: ٤]، وقوله: **﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْواً لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾**[الأنبياء: ١٧]. وما جاءت متعلقة بإرادة الله في عباده: وهي متعلقة بسنة الله تعالى في خلقه. فمنها ما كان متعلقاً بالخير الحاصل لعباده كقوله تعالى: **﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلاً عَظِيماً * يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾**[النساء: ٢٦–٢٨]، ومنها ما كان متعلقاً بما يصيبهم من سوء، مما كان متعلّقاً بفئة مخصصة بالنص ومثالها قوله: **﴿وَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلاَدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾**[التوبة: ٨٥]، ومنها ما تعلّق بالبشر جميعاً على وجه العموم مثل قوله: **﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ﴾**[الرعد: ١١]، وأيضاً قوله تعالى: **﴿وَأَنَّا لاَ نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَداً﴾**[الجن: ١٠]. ومفهوم الإرادة الإلهية عند المعتزلة مختلف فيه حيث لم يتفق علماؤهم على رأي فيها، ولكنهم أجمعوا لأنها من صفات الفعل، واختلفوا بعد ذلك فيما هي كما مر سابقا(٥١).

ولقد بيّن الزمخشريّ معنى الإرادة في تأويله لقول الله تعالى: **﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً﴾**[البقرة: ٢٦]، فقال: "والإرادة نقيض الكراهة، وهي مصدر أردت الشيء إذا طلبته نفسك ومال إليه قلبك. وفي حدود المتكلمين: الإرادة معنى يوجب للحيّ حالاً لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه . وقد اختلفوا في إرادة الله، فبعضهم على أنّ للباري مثل صفة المريد منا التي هي القصد، وهو أمر زائد على كونه عالماً غير ساه. وبعضهم على أن معنى إرادته لأفعاله هو أنه فعلها وهو غير ساه ولا مكره. ومعنى إرادته لأفعال غيره أنه أمر بها"(٥٢). فنجده عند ذكر المعاني الناتجة عن تأويل الإرادة أنه قسّمها –بسرده– قسمين؛ الأول إرادته بأفعاله خاصّة؛ وبيّن أن أحد معانيها القصد، ولكنه ينفي أنها صفة لله، يقول: "صفة

المريد منا..." -وفي ظننا- أنه لما خصص التعريف قوله: (على أنّ للباري مثل صفة المريد منا) أخرج هذه الصفة من كونها تكون لله تعالى. وكأنه يستثني هذا الرأي من الصواب على اعتبار وجود المماثلة بعباده. ثم ذكر المعنى الثاني وهو نفي السهو والإكراه عن إرادته، وهذا رأي الجاحظ[٥٣] في تأويله للإرادة، وهو من أئمة المعتزلة.

والمعنى الثالث قرره ولم ينسبه إلى قائله الذي هو النظّام المعتزليّ[٥٤]، فهو مندرجٌ تحت القسم الثاني من الإرادة، وهو ما يتعلق بإرادته تعالى لأفعال غيره، ومعنى هذه الإرادة عند التأويل أنه أمر بها. وبهذا يتبيّن اتخاذ الزمخشريّ من بين معاني الإرادة المعاني التي وافق فيها أئمة المعتزلة النظّام والجاحظ، مع ابتدائه في ذكر تأويلات الإرادة على ما ورد عند الأشعرية من تعريف، وردّ تأويل الأشعرية ردّاً غير مباشر، بحيث يذكره أولاً، ثم يخصصه بالبشر، ثم ينقضه بذكر آراء المعتزلة بعده على اعتبار أنها قائمة محّل هذا التأويل.

ومن جانب الأشعرية نجد الرازي قد فصّل في المسألة فقال فيما أورده في تفسيره إن: "الإرادة ماهية يجدها العاقل من نفسه، ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته. وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجاً إلى التعريف، وقال المتكلمون: إنها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الإيقاع، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة. واختلفوا في كونه تعالى مريداً مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى، فقال النجارية[٥٥] إنه معنى سلبي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره، ومنهم من قال إنه أمر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري[٥٦]: معناه علمه تعالى باشتماله الفعل على المصلحة أو المفسدة، ويسمون هذا العلم بالداعي أو الصارف[٥٧]، وقال أصحابنا[٥٨] وأبو علي وأبو هاشم[٥٩] وأتباعهما إنه صفة زائدة على العلم، ثم القسمة في تلك الصفة: إما أن تكون ذاتية وهو القول الثاني للنجارية، وإما أن تكون معنوية. وذلك المعنى: إما أن يكون قديماً فيكون صفة معنى، وهو قول الأشعرية، أو محدثاً، وذلك المحدث: إما أن يكون قائماً بالله تعالى، وهو قول الكرامية، أو قائماً بجسم آخر، وهذا القول لم يقل به أحد، أو يكون-المحدث- موجوداً لا في محل، وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأتباعهما"[٦٠]. وقد بيّن الرازي مفهوم الإرادة بقوله: "الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد أن له في فعل من الأفعال جلب نفع أو دفع ضر ظهر في قلبه ميل وطلب، وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهي الإرادة". ويشير إلى علاقة الإرادة بالفعل بقوله: "وإن ترتب الفعل على الإرادة ضروري؛ لأن ترتب الإرادة الجازمة الخالية عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعل"[٦١]، وهذا يعني أن الإرادة مخصصة للفعل، فلا يظهر الفعل إلا بعد تخصيصه بالإرادة، إذ لا بد له من مرجح يظهره، وهذا المرجح هو الإرادة لا غير. والإرادة عند الأشعرية لا تتعلق إلا بالممكنات فلا تتعلق بالواجب ولا بالمستحيل فهي صفة ذات يستحيل على الله نقيضها، وهي ثابتة لله ثبوتاً حقيقياً فلا تؤول ولا تؤخذ على سبيل المجاز كما فعل ذلك المعتزلة، حيث يشير الملاحمي إلى أن المعتزلة يثبتون أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل، وأنها ليست إلا الداعي إلى الفعل الخالص عن الصارف أو المرجح عليه[٦٢].

المطلب الثاني: ما اتفقوا على أنه صفة فعلية، واختلفوا في تأويله:

اتفق المعتزلة والأشعرية على عدّ بعض الصفات الخبرية من الصفات الفعلية، ولكن عند تأويل الآيات القرآنية كان الاختلاف ظاهراً في التأويل، فقد اتفقوا عندها في الاعتبار واختلفوا في التأويل. والنموذج في هذه المسألة: تأويل الحياء والغضب وما شابههما بين الفرقتين: إن صفة الحياء من الصفات التي يختصّ بها العبد على وجه الحقيقة، وتُطلق على الله تعالى مجازاً، ولقد اختلف المعتزلة والأشعرية في تأويل الحياء، فهو عند الفرقتين صفة فعل، ووردت في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّـهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[البقرة: ٢٦]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَاللَّـهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾[الأحزاب: ٥٣]. وهذه الصفة عند الرازي واجبة التأويل؛ لانتفاء وقوعها من الله تعالى على وجه الحقيقة، واختلف مع الزمخشريّ المعتزليّ في المعنى الناتج عن التأويل.

١) **تأويل الزمخشري لصفة الحياء**: فقد بيّن أن الحياء من الله لا يجوز على وجه الحقيقة لما يعتريه من الانكسار والتغير، فيكون منتكس القوّة منتقص الحياة، ويستفهم قائلاً: "فإن قلت: كيف جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم؟"(٦٣)، فأجاب عن هذا التساؤل بإلفات النظر إلى أسلوب من أساليب العربية، حيث إن تأويلها ناتج عن وجود أسلوب التمثيل، فبما أن الحياء وعدمه غير جائزين على الله تعالى لما يكون حال من يستحي أو مَنْ لا يستحي؛ فإن أسلوب التمثيل في هذه الصفة الفعلية كان له دور في تأويلها، فقال: "قلت: هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد، وأنه لا يردّ يديه صفراً من عطائه لكرمه، بترك من يترك ردّ المحتاج إليه حياء منه. وكذلك معنى قوله: "إنَّ الله لاَ يَسْتَحْيِي أن يضرب" أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي أن يتمثل بها لحقارتها"(٦٤)، ولكن هل في صرف المعنى إلى أسلوب العربية تعطيل لهذه الصفة؟

عدَّ الزمخشريّ الاستحياء في موضع سورة البقرة من باب التمثيل كأسلوب من أساليب اللغة، أي أنّ الاستحياء غير حاصل في الحقيقة، أما في سورة الأحزاب فلم يُشِرْ إلى أنّ التأويل على أسلوب التمثيل في قوله: ﴿وَاللَّـهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾[الأحزاب: ٥٣]، حيث أوّلها بقوله: "ولما كان الحياء مما يمنع الحي من بعض الأفعال، قيل: "لاَ يَسْتَحيي مِنَ الحق" بمعنى لا يمتنع منه ولا يتركه ترك الحي منكم، وهذا أدبٌ أدّب الله به الثقلاء"(٦٥)، وعلى ذلك تُصرف الكلمة، فهذا انتقال أيضاً إلى أسلوب التمثيل – حتى لو لم يُشِرْ الزمخشري إلى ذلك– عند تأويل الموضعين بمعنى الترك، فالسياق الذي وردت فيه الآية يحتمل معنى الترك والامتناع، ولعل كون الامتناع عن قول الحق وتركه هو من قبح الأفعال كان التأويل عنده أن الله لا يمتنع عن قول الحق ولا يتركه؛ لأن الامتناع عن الحق والترك له من قبيح الأفعال، والله تعالى منزّه عن القبيح في فعله. وفي تأويل آخر – في سورة البقرة– قال: "ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة، فقالوا: أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال، وهو فنّ من كلامهم بديع، وطراز عجيب"(٦٦)، والمتأمّل في أسلوب المقابلة يجد أن كون الفعل مجرد ردٍّ على كلام مقابل؛ فإنه لا يستلزم كون هذه الصفة الفعلية صفة ذات لازمة؛ لأنها مجرد ردٍّ على حالة مخصوصة ليست دائمة، فينفي أن تكون صفة ذات. وعلى ذلك اجتمع أسلوبان من أساليب التعبير القرآني في نظر الزمخشري، فالأسلوب الأول هو التمثيل، وهو مسلك في تأويل هذه الصفة الفعلية، كما أن فيه التزام أصل مذهبه في عد صفات الله تعالى عين ذاته. والأسلوب الثاني هو المقابلة.

٢) **تأويل الرازي لصفة الحياء والغضب**: أما الرازي فقد بيّن في بداية تفسيره في سورة الفاتحة بأنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، وعدّ منها صوراً ستاً(٦٧)، والصورة السادسة منها الحياء، وبيّن أنّ "الحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح"(٦٨)، ثمّ أتبع ذلك بذكر قاعدته في تأويلها فقال: "واعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية آثار تصدر عنها في النهاية..."(٦٩).

أما في موضع سورة البقرة فقد اتفق الرازي مع الزمخشري في الوجه الثاني، وهو احتمال وجود كلام الكفرة، فجاءت الآية على سبيل المقابلة، إلا أنه لم يعد التمثيل في تأويل هذا الفعل؛ لأنه قد أوّل الفعل وفق القانون الكليّ الخاصّ بالصور الست المخصوصة في أفعال الله تعالى، فهي تثبت للعبد الصفة الفعلية على وجه الحقيقة، وتُنسب إلى الله تعالى على

المجاز، وهو تقسيم الحال الحاصلة في الموصوف -إن صحّ التعبير-، وهو من باب التأويل التفصيليّ في موضع سورة البقرة، ولم يتطرّق إلى تأويل هذه الصفة الفعلية في موضع سورة الأحزاب، فقال فيه: "وهو القانون في أمثال هذه الأشياء؛ أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض، لا على بدايات الأعراض، مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب، له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب، وشهوة الانتقام، وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ، أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب، بل المراد تلك النهاية وهو إنزال العقاب، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب"[٧٠]. وخلاصة ما سبق: لجأ الزمخشريّ إلى التأويل من خلال الأساليب العربية، دون اللجوء إلى نسب هذه الصفة الفعلية (الحياء) إلى الله تعالى على وجه الحقيقة، بل هي تمثيل، وهذه الصفة الفعلية لا تُطلق في فعل الله تعالى على وجه الحقيقة في موضع سورة البقرة، وقابلها بالتأويل في سورة الأحزاب، وهذا في ظاهره يكون مردّه لأساليب العربية، إلا أنّ هذا التأويل يضمن للزمخشريّ إلتزامه بمذهبه في تعطيل صفة الإرادة بحق الله تعالى، فنسبتها لله على غير الحقيقة يعني أنها ليست ثابتة بحقه، فنفى ما أثبته الله لنفسه، وعطّل هذه الصفة الفعلية. أما الرازي فقد حلل الأمر بطريقة فلسفيّة من خلال تقسيماته السابقة، ونسب صفة الحياء لله تعالى مع تنزيهه كأساس من أسس مذهبه، والنسبة كان في جزئية الحياء لا في كليّته، فهو ينفي عن فعل الله ما يشابه الأجسام، وينسب إليه الغاية في الأفعال، ولكن لو وُجّه للرازي السؤال التالي: ما هي الغاية والنهاية من وجود صفة الحياء في الأفعال الإلهية؟ نجده بيّن الغاية والنهاية من فعل الغضب دون فعل الحياء، ولو جال التفكير في غايته فهل سيكون القصد أن الغاية ضرب المثل كما هي الغاية من الغضب هو إنزال العقاب؟ والجواب عن هذا من الوجهة التالية: إنّ إرادة المريد إذا غضب إنزال العقاب، سواء أكان هذا الإنزال مجرد رغبة داخلية لم تقع، أو واقعاً تحقق، أما الحياء فلم يكن ضرب المثل مرافقاً له دوماً، بل إنه يقترن بالحياء في هذه الآية فقط، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو سألنا الرازي السؤال التالي: ما الغاية من قوله تعالى: **﴿وَاللَّـهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾**[الأحزاب: ٥٣] إذا طبّقنا القانون الكليّ الفلسفيّ الذي ألزم نفسه به في سورة البقرة؟ وفي عدم وجود إجابة للرازي عن هذا السؤال حيرة للقارئ، ودلالة على بطلان القاعدة، إذ الأصل أن تنطبق القاعدة على كل ما يكون متفرعاً عنها، وهذا مأخذ على الرازي جعل بعضهم يتهمه بالحيرة فيما يذهب إليه[٧١]. كما أن من الملاحَظ أن هذه الصفة أتت في القرآن الكريم في سياق النفي، فالمتأمّل للآية: **﴿إِنَّ اللَّـهَ لاَ يَسْتَحْى أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾**[البقرة: ٢٦]، والآية الأخرى: **﴿وَاللَّـهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾**[الأحزاب: ٥٣]، لَيَتَردد في ذهنه السؤال الآتي: هل أثبت الله جل وعلا في القرآن الكريم فعل الحياء لنفسه؟ وهل الآيتان في البقرة والأحزاب حالتان انفردتا في نفي الحياء عن فعل الله تعالى وغيرهما تثبت هذه الصفة؟ وما دور ذكر هذا الفعل منفيّاً عن الله تعالى في هذين الموضعين دون إثباته في غيرهما من الآيات؟

المبحث الثالث
نماذج من تعدي الأفعال الإلهية إلى غيرها

مقدمة تمهيدية بين العدل وعموم الإرادة: إن التداخل في مسألة أفعال الله تعالى فيما يتعلق بأفعال عباده باعتبارهم خلقا لله تعالى مكتسبين مريدين تجعل شيئاً من الصعوبة عند محاولة التفريق بين المسائل المتفرعة، وذلك لكثرة الجدل والردود

والمناقشات بين الفرقتين في هذه المسألة، وأيضاً يرجع الأمر إلى اختلاف أصولهم فيها، وهذا أدى إلى أن تتفرع المسائل المتسلسلة عبر تقادم الزمن، فكانت ذات تداخل صعب التفريق والتحديد.

فالمعتزلة قالوا باستقلال إرادة الإنسان عن إرادة الله تعالى، واستلزم ذلك استقلال فعل الإنسان عن فعل الله تعالى، فليست إرادته عامّة، والإنسان خالق لفعله؛ لأن عموم الإرادة يؤدي إلى أن يكون الإنسان عند فعله القبيح فعل ما يريد الله، وإذا كان ذلك كذلك فليس من العدل أن يحاسَب الإنسان على فعله المعاصي؛ لأنه مجبر على فعله، وكان للإنسان على الله حجة، وبناء على هذا الأساس فإن الله تعالى قد خلقهم، وفوّض إليهم إرادتهم، ليتحقق العدل في حسابهم وكسبهم، فعندهم أن الله تعالى "لا يريد القبائح من فعل العبيد، ولا يرضاها ولا يحبها بل يسخطها"(٧٢)، وهذا من أجل تحقيق العدل بين العباد. وعلى تلك الأصول كان اختلافهم في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[البقرة: ٢٥٦]، فهم يقولون بما يساند مذهبهم إن "معناه أنه تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكن والاختيار..."، ويردّ الرازي على ذلك بأنه "غير جائز؛ لأنه ينافي التكليف، فهذا تقرير هذا التأويل..."(٧٣). وبناء على ما سبق من القاعدتين للفرقتين فإنّ العدل عند المعتزلة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّـهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[النحل:٩٠]: "هو الواجب؛ لأن الله تعالى عدل فيه بين عباده، فجعل ما فرضه عليهم واقعاً تحت طاقتهم"(٧٤)، وعند الأشعرية: " ما يتصل بالتكليف فرضاً ونفلاً، وما يتصل بالأخلاق والآداب عموماً وخصوصاً...وأن القول بأن العبد ليس له قدرة ولا اختيار جبر محض، والقول بأن العبد مستقل بأفعاله قدر محض وهما مذمومان، والعدل أن يقال: إن العبد يفعل الفعل لكن بواسطة قدرة وداعية يخلقهما الله تعالى فيه"(٧٥).

المطلب الأول: نماذج مما أول إلى وجوب لطف الله بعباده وحكمته:

وهي مشيئته في أفعال واقعة من العباد، وهذه المشيئة واجبة عند المعتزلة لترتبها على قاعدة اللطف والحكمة الإلهية.

<u>النموذج الأول: تفسير مشيئة الهدى والضلال بين الزمخشريّ والرازي</u>: إن من أفعال المشيئة التي أوردها الزمخشريّ فعلي الهدى والضلال، ولقد وردت الآيات الكريمة تنسب هدى الإنسان وضلاله على أنها أفعال لله تعالى، فيقول ﷻ: ﴿... ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾[الزمر: ٢٣]، وقد ارتبط الهدى بإرادة الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّـهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ﴾[الحج: ١٦]، كما أن فعل الهدى نسب إلى الله تعالى، والضلال نسب إلى الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّـهَ لاَ يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾[النحل: ٣٧]، فالمشيئة في نظر المعتزلة مترتبة على اللطف، يقول الزمخشري في تأويل"مَن يَشَآء": "وهم الذين علم أنّ اللطف يجدي عليهم؛ لأنّ مشيئته تابعة لحكمته"(٧٦)، ويقول في موضع آخر: "والمراد بالمشيئة: مشيئة المصلحة"(٧٧)، فهو حكيم في فعله، وواجب عليه أن تصدر أفعاله لحكمة يحقق فيها مصالح العباد، فمن لم يكن فعله لحكمة كان عابثاً، ولأن العبث قبحه العقل فهو لا يليق بفعل الله تعالى، فوجب على الله أن لا يصدر منه إلا الحسن، ونقيض العبث الحكمة ورعاية المصلحة، وكلاهما متعلق بلطف الله بعباده.

ومن آراء المعتزلة أن الله خالق العباد، وبما أن الله خالق العباد فيجب أن يلطف بهم، كما أن من آرائهم أن العبد خالق فعله، وبما أن العبد خالق فعله فلا تأثير لقدرة الله تعالى وإرادته على العبد، لأجل التحفظ على عدله سبحانه في عباده، فالقول بعموم الإرادة يعني –عندهم– القول بالجبر في أفعال البشر، وهو ينافي عدله سبحانه.

واللطف في تعريف المعتزلة: هو "ما يختار المرء عنده واجباً، أو يتجنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما

اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح"[٧٨]، فهو أمر يفعله الله تعالى بالمكلف، ويكون هذا الأمر من غير ضرر عليه، ويعلم الله تعالى أنه بوقوع هذا الأمر تقع الطاعة من العبد، ولولا وقوعه لم يطع العبد ربه. يفسّر الزمخشري الهدى في آيات القرآن الكريم بلطف الله تعالى بعباده، فيقول: "﴿**ولكن الله يَهْدِى مَن يَشَاء**﴾[البقرة": ٢٧٢]، يلطف بمن يعلم أنّ اللطف ينفع فيه فينتهي عما نهى عنه"[٧٩]، وفي موضع آخر يقول: ﴿**كَيْفَ يَهْدِى الله قَوْمًا**﴾[آل عمران: ٨٦]، كيف يلطف بهم وليسوا من أهل اللطف"[٨٠]، ويقول في موضع ثالث: "﴿**لَّمْ يَكُنِ الله لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً**﴾ [النساء: ١٣٧] نفي للغفران والهداية وهي اللطف على سبيل المبالغة التي تُعطيها اللام"[٨١].

أما الرازي فيتجه في تفسيره إلى أسلوب المعارضة والردّ من أجل النقد في تأويل المسألة لبيان وجهة نظر الأشعرية في مسألة الهدى والضلال بنسبها إلى خلق القدرة على الأفعال، فقال: "المراد من الهداية خلق المعرفة، قالوا: وقد جرت سنة الله في دار التكليف أن كل فعل يقصد العبد إلى تحصيله فإن الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد، فكأنه تعالى قال: كيف يخلق الله فيهم المعرفة وهم قصدوا تحصيل الكفر أو أرادوه والله أعلم"[٨٢]. وقد استند الرازي فيما ذكره (بخلق المعرفة) على قضية خلق الله في الإنسان قدرة على الفعل، والمعرفة هي فعل الإنسان، وقد خلق الله في الإنسان القدرة على المعرفة، فكانت القدرة فعل الله تعالى، والكسب فعل الإنسان بإرادته وحريّته، وخلق المعرفة أن يخلق الله للإنسان قدرة ليعرفه بها فيهتدي. ويقارن الرازي مذهب الأشعرية بمذهب المعتزلة فيقول في تأويل الهدى في قوله تعالى: ﴿**لَّمْ يَكُنِ الله لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً**﴾[النساء: ١٣٧]: "قال أصحابنا: هذا يدل على أنه ﷺ لم يهد الكافر إلى الإيمان خلافاً للمعتزلة، وهم أجابوا عنه بأنه محمول على المنع من زيادة اللطف، أو على أنه تعالى لا يهديه في الآخرة إلى الجنة"[٨٣]، فهو رادٌّ لرأي المعتزلة في قضية اللطف ووجوبه في أفعال الله تعالى، فالزمخشري يقول في تأويل قوله تعالى: "﴿**والله لاَ يَهْدِى**﴾ لا يلطف بالقوم الظالمين المعاندين الذين علم أن اللطف لا ينفعهم"[٨٤]. فالهدى عند الزمخشريّ اللطف بالمؤمن، والضلال عنده خذلان العاصي[٨٥].

<u>النموذج الثاني: تأويل فعليْ (جَعَلَ)– (تُزِغْ)) باللطف بين المعتزلة والرازي</u>: وكما كان تأويل فعل الهداية باللطف عند المعتزلة، كان تأويل فعل الجعل أيضاً من باب اللطف عندهم، ولكن لم يكن هذا المعنى مما ذهب إليه الزمخشريّ في تفسيره، إنما كان هذا التأويل مما ذكره الرازي على لسان المعتزلة، وبيّن أنه وجهتهم لتفسير قوله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**﴾[البقرة: ١٤٣]، قال الرازي مبيّناً مذهبه: "احتج الأصحاب بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى؛ لأن هذه الآية دالة على أن عدالة هذه الأمة وخيريتهم بجعل الله وخلقه، وهذا صريح في المذهب"[٨٦]، وقوله هذا صريح في مذهب الأشعرية، فهو يستند إلى ما ذهب إليه الأشعرية في أن الله خالق القدرة على الفعل في العبد.

ثم يعقّب لإيجاد المقارنة بين مذهبه ومذهب المعتزلة فيقول: " قالت المعتزلة: المراد من هذا الجعل فعل الألطاف التي علم الله تعالى أنه متى فعلها لهذه الأمة اختاروا عندها الصواب في القول والعمل"[٨٧]، ومستند هذا ما ذهبت إليه المعتزلة من وجوب اللطف على الله تعالى على عباده. ثم يردّ الرازي عليهم قولهم رافضاً ما ذهبوا إليه، فينقض رأيهم من خلال التعامل مع مذهبهم، فيقول: "أجاب الأصحاب عنه من وجوه؛ <u>الأول منها</u>: أن هذا ترك للظاهر، وذلك مما لا يصار إليه إلا عند قيام الدلائل، على أنه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها... أقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب والعقاب، وقد بينا مراراً كثيرة أن هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسألة العلم ومسألة الداعي، والكلام المنقوض لا التفات إليه البتة"[٨٨]. ويريد الرازي هنا أن يبيّن أنّ الأصل في تفسير القرآن الكريم أن تحمل الآية على

ظاهرها دون تأويل لها، وإذا تم تأويلها فإن التأويل يجب أن يصرف إلى ما يحتمله اللفظ من معان، والتأويل باللطف خارج عما يحتمله لفظ (جعلناكم). أما الوجه الثاني فهو كما ذكر الرازي: "أنه تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿**يَهْدِى مَن يَشَآءُ إلى صراط مُّسْتَقِيمٍ**﴾[البقرة: ١٤٢]، وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في أنه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض، فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الأخرى[٨٩]. فالرد من خلال تناسب الآيات: أنّ علاقة الآيات في السورة الواحدة تأبى ما ذهبوا إليه، فيقول: "قالت المعتزلة: إنما هي الدلالة الموصلة، والمعنى أنه تعالى يدل على ما هو للعبادة أصلح، والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم إذا تمسكوا به إلى الجنة. قال أصحابنا: هذه الهداية إما أن يكون المراد منها الدعوة، أو الدلالة، أو تحصيل العلم فيه، والأولان باطلان؛ لأنهما عامان لجميع المكلفين، فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي بأن الهداية والإضلال من الله تعالى"[٩٠]. كما أن ما سبق هذه الآية وهي قوله تعالى: "يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" يدل على اختصاص فئة دون أخرى بالهداية، وهذا ردّه في الوجه الرابع.

أما الوجه الثالث: "أن كل ما في مقدور الله تعالى من الألطاف في حق الكل فقد فعله، وإذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة"[٩١]. وعلى هذا الرد يبيّن الرازي أن العدل الذي أوجبوه على الله مفقود في حال تلطفَ بقوم دون قوم، وهم بذلك ناقضوا أنفسهم، وخالفوا قاعدة أساسية عندهم، وبنوا رأيهم على قاعدة أخرى تلغيها ابتداءً، وتعاملوا مع النصوص القرآنية بخلاف أصل العدل الواجب على الله تعالى الذي قالوا به.

الوجه الرابع: "الردّ من حيث أسلوب ورود الآية: وهو أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الأمة، وفعل اللطف واجب، والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان"[٩٢]، فصيغة الوجوب في القرآن الكريم بيّنة واضحة، يمتاز أسلوبها بالشّدة والأمر، فكيف يُعبّر عن واجب في معرض امتنان؟. أما الفعل (تزغ) في قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا**﴾، أي: لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا إلى العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة "[٩٣]، وبهذا الرأي يدلل الرازي على مذهبه في مسألة خلق الله قدرة للإنسان على الفعل، أما الزمخشريّ فيأوّلها بقوله: " لا تبلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا ... أو لا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا"[٩٤]، وفيه دلالة واضحة على أن الله تعالى لا يكون منه فعل الزيغ إنما هو من الإنسان، أو هو صرف اللطف عن الإنسان الضال، فالطلب أن لا يصرف عنهم اللطف تصديقاً لأصل مذهب المعتزلة إن الإنسان خلق فعله.

المطلب الثاني: نماذج من تأويل بعض الأفعال حسب التفضل والوجوب في المصالح:

سبق البيان بأن التفضّل منه تعالى أحد الأفعال التي تصدر عنه وتُسمى ندباً أو تفضّلاً، أي أنها "ما يتعداه إلى غيره إحساناً وتفضّلاً، وهذا النوع يقع في فعل الله تعالى، كابتداء الخلق والإحياء والإقدار وغير ذلك"[٩٥]، وهو مما يستحق المدح حسب قانون التحسين والتقبيح عند المعتزلة[٩٦]. ومن هنا فإن رعاية الأصلح للعباد هو مقياس اعتبار المعتزلة؛ فالمصلحة "ما يختار المرء عنده واجباً، ويجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح"[٩٧]. ومن رعاية المصلحة (الإذن)، فعند المعتزلة هي طاعته فيما أمر، وهو لا يأمر إلا بالحسن، ومن هنا كان تأويل الإذن عند الزمخشريّ في قوله تعالى: ﴿**مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّـهِ**﴾[النساء: ٦٤]، بقوله: "وما الشرائع كلها إلا مصالح، وطرق إلى التخلص من الوقوع في المفاسد"[٩٨]، فلا يُطاع رسول إلا لأن الله أذن في طاعته، والسبب لهذا الإذن هو جلب المصالح، فلا يكون إذنه لعباده إلا لغاية المصلحة، وفي موضع آخر يقول: ""إلا بإذن الله" أي

بتسهيله وهو منح الألطاف"[٩٩]، فبين المنح والألطاف علاقة عنده.

ولكن الفعل الإلهي حسب قاعدة رعاية الأصلح عند المعتزلة أمر غير مقبول لابتنائه على قاعدة مردودة من أصلها عند الأشعرية، فهم يرون أن الله تعالى حرّ مختار يفعل ما يشاء، ولا يجب عليه شيء في فعله، ولا يجب عليه مراعاة الأصلح لعباده، فأفعال الله بعباده كلها "مستوية الدلالة على باهر قدرته جل وعزّ، وسعة علمه، ونفوذ إرادته...، فأكرم سبحانه من شاء بما لا يكيف من أنواع النعيم بمجرد فضله، لا لميل إليه، أو قضاء حقّ وجب له عليه ... إلخ"[١٠٠]، فالقاعدة عند الرازي إذن" وعندنا أنه لا يجب عليه شيء، بل كل ما يفعله فهو فضل وإحسان"[١٠١].

ومما احتجت به الأشعرية على عدم وجوب المصالح في أفعال الله هو إمهال الله لإبليس، فقال الرازي في هذا الشأن: "لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه، وتقريره أن إبليس استمهل الزمان الطويل فأمهله الله تعالى، ثم بين أنه إنما استمهله لإغواء الخلق وإضلالهم وإلقاء الوساوس في قلوبهم، وكان تعالى عالماً بأن أكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته... فثبت بهذا أن إنظار إبليس وإمهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر الكبير، فلو كان تعالى مراعياً لمصالح العباد لامتنع أن يمهله، وأن يمكنه من هذه المفاسد، فحيث أنظره وأمهله علمنا أنه لا يجب عليه شيء من رعاية المصالح أصلاً. ومما يقوي ذلك أنه تعالى بعث الأنبياء دعاة إلى الخلق، وعلم من حال إبليس أنه لا يدعو إلّا إلى الكفر والضلال، ثم إنه تعالى أمات الأنبياء الذين هم الدعاة للخلق للإيمان، وأبقى إبليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق إلى الكفر والباطل، ومن كان يريد مصالح العباد امتنع منه أن يفعل ذلك"[١٠٢]. ويرتبط بالمشيئة عدّة أفعال أوّلها المفسرون: منها: فعل الرزق، وهو من أفعال المشيئة، فقد كثرت الآيات القرآنية الملازمة بينهما، وفعل الرزق منسوب إلى الله، واجب عليه لعباده في اعتقاد المعتزلة، فهو خلقهم ويجب عليه رزقهم، ففي قول الله تعالى: **﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾**[هود: ٦] يقول الزمخشريّ: "فإن قلت: كيف قال: "عَلَى الله رِزْقُهَا" بلفظ الوجوب وإنما هو تفضل؟ قلت: هو تفضل إلا أنه لما ضمن أن يتفضل به عليهم، رجع التفضل واجباً كنذور العباد"[١٠٣] وفي التأويل السابق للزمخشري عدّ التفضّل والوجوب على الله شيئاً واحداً قياساً على أفعال العباد، فالمندوب عندهم "يستحق فعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعله"[١٠٤]، فكيف عدّ الزمخشريّ –حسب أصولهم– الوجوب والمندوب أمرا واحدا؟، فالجواب حسب المصالح يجب أو يتفضّل. ويرى المعتزلة أن الله لا يرزق إلا حلالاً، أما الحرام فالعبد يزيّن لنفسه حتى إنهم ليقسمون الأرزاق هذا لله بزعمهم وهذا لشركائهم، فالرزق الحرام لا يكون إلا من فعل قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، فليس إذن من فعل الله إلا الرزق الحلال. أما الأشعرية فالخلق والرزق لله سبحانه لا غيره، ودليل ذلك قوله تعالى: **﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾**[فاطر: ٣][١٠٥]. كما بيّن الرازي أن استناد المعتزلة فيما – يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلا من السرقة، فوجب أن يقال: إنه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئاً"[١٠٦].

الخاتمة:

نخلص بعد هذه الإلمامة السريعة في فكر الزمخشري المعتزلي والرازي الأشعري إلى النتائج الآتية:

أولاً: كان التأويل منهجاً ظاهراً في تفسير أفعال الله ﷻ عند المفسرين، وظهر عند الزمخشريّ المعتزليّ، ومفسري الأشعرية. ولقد اختلفت الدواعي والحاجة إلى التأويل، فاتفق المعتزلة والأشعرية في نقطة الدفاع عن الدين، وكانت منطلقاً لهم، إلا أنهم اختلفوا في المنهج الذي أدى إلى اعتماد العقل عند المعتزلة، وضبط الأشعرية للتأويل بين مكانة الوحي

وعمل العقل.

ثانياً: اتخذ الزمخشريّ مذهب فرقته في تفسير أفعال الله تعالى في القرآن الكريم، واتجه الرازي لبيان مقاصد الزمخشريّ في تأويلاته المستندة إلى أصول مذهبه العقديّ، ولقد هدف الرازي في تفسيره لبيان آراء المعتزلة والرد عليهم من خلال تأويله لآيات الأفعال الإلهية.

ثالثاً: لقد اتفق الزمخشريّ والرازي في بعض التأويلات واختلفا في أصول منهجهما، فلم يتفقا على كون الأفعال صفة فعل أو صفة ذات، فكانت الإرادة عند المعتزلة صفة فعل، وعند الأشعرية صفة ذات، واختلفا في تأويلها كما تبيّن سابقاً.

رابعاً: هناك فرق في الحكم على أفعال الله تعالى عند المعتزلة من خلال قاعدة الحسن والقبح، فأفعاله في عباده تنقسم إلى قسمين:

١- وقوع فعله على عباده: وهنا يكون من الواجب الحكمة واللطف والمصلحة في فعله ﷻ، وكلها أفعال حسنة.

٢- وقوع الفعل من عباده: وهنا تكون أفعال العباد مخلوقة لهم، فالله تعالى لا يريد ما فعلوا من القبيح، ولا يأمر به؛ لأنه حسن لا يكون منه القبيح، وعليه يجب أن يعذّب العاصي إذا مات ولم يتب، لأن فاعل القبيح –العبد– مسؤول عما فعل يوم القيامة، فهو مطلق الإرادة.

خامساً: لجأ الرازي في تأويل بعض الصفات إلى المنطق الفلسفي، ولم تؤد غرضها عند تأويله لصفة الحياء، فقد اقتصر على بيان هذه الصفة في موضع وأهمل الموضع الآخر، واتخذ السياق سبيلاً لترجيح المعنى الذي ذهب إليه بعد أن عرض فلسفة مذهبه لها، ولكن سياق الموضع الآخر لنفس الصفة لم يكن على القاعدة مما أوقع القارئ في حيرة واضطراب.

الهوامش:

(١) انظر: المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي (ت ٨٤٥هـ)، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ، ج٤، ص١٩٠.

(٢) الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزليّ، **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، تحقيق: وتقديم د.نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، طبعة مصححة أضيف إليها تعليقات واستدراكات جديدة، ص١٢٦-١٢٧.

(٣) انظر: جار الله، زهدي، **المعتزلة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ولقد ذكرنا الاتفاقات للفرقتين فيما يتعلق بهذه الدراسة علماً أنها تزيد عن ذلك.

(٤) ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت ٥٧١هـ)، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٣٩٩م، ص٣٤.

(٥) أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي نسبة إلى بلدة في خوزستان تسمى جُبّا، وهو متكلم معتزلي مشهور، رئيس معتزلة البصرة في عصره، ولد سنة ٢٣٥هـ وتوفي سنة٣٣٠هـ. من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، مؤسس الفرقة الجبائية. انظر: ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، **كتاب طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنة ديفلد–فليزر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص٨٠.

(٦) انظر: **غرابه**، أبو الحسن الأشعري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٣م، ص٦١.

(٧) انظر: **تبيين كذب المفتري**، ص٣٧. وانظر: قريشي، عمر بن عبد العزيز، **أصول الفرق الإسلامية**، بدون تاريخ وطبعة، ص٢٧٧.

(٨) لم يتفق العلماء على أن جميع ما في كتاب الإبانة للإمام الأشعري، انظر تحقيق: المسألة في كتاب: غاوجي، وهبي سليمان، **نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام الجليل ناصر السنة أبي الحسن الأشعري**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٩م، .

(٩) انظر: عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، تحقيق: محمود أبو رية، دار المعارف، مصر، ط١، ١٣٠٥هـ، ص٣٢. وأبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، ج١، ص١٦٩.

(١٠) قريشي، **أصول الفرق الإسلامية**، بدون تاريخ وطبعة، ص٢٨٦.

(١١) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن لن محمد (ت ٨٠٨هـ)، **مقدمة ابن خلدون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ، ص٤٦٠.

(١٢) انظر: ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٩م، ج١، ص٨٦.

(١٣) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ، ...

(١٤) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط٤- ١٤١٨هـ، ج١، ص٣٣٦.

(١٥) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، المجلد الثالث، ص٥٥

(١٦) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية- مصر، ط١- ١٩٦١، ص١٩٩

(١٧) ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥)، **معجم مقاييس اللغة**، مصدر سابق، الأصل (فعل).

(١٨) ابن منظور، **لسان العرب**، مصدر سابق، الأصل اللغوي (فعل). والمندوب عند المعتزلة قسمان: ما كان مقصوراً على فاعله وهذا لا يكون في فعل الله، وما تعدى إلى غيره من باب التفضّل والإحسان، وهذا ثابت في فعل الله عندهم.

(١٩) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحنفي (ت ٨١٦هـ)، **التعريفات**، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٨٥م ص١٧٥.

(٢٠) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري (ت ٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، سنة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، بدون رقم طبعة، ج٣، ص٢٦.

(٢١) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق: الأب (ج.ش. قنواتي)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دون رقم طبعة أو سنة نشر، ج٦، ص٢٠٠.

(٢٢) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (١٠٩٤هـ)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، بعناية: د. عدنان درويش، محمد المضري، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٥٤٨.

(٢٣) للحسن والقبح معانٍ مختلفة: فمنها أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن، وغير الملائم بالقبح، ومنها أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن، والناقص بالقبح، أو أن الحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذمّاً أو عقاباً... يُرْجع إلى: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، مصطلحات علم الكلام، إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ص٢١٦، بتصرف.

(٢٤) الإلجاء عند علماء الكلام هو: ما يقوي الداعي إلى أن يفعل، أو لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقّاً للمدح أو الذم، انظر: مصطلحات **علم الكلام**، مرجع السابق، ص٣٢.

(٢٥) الفعل المندوب: هو الفعل الحسن الذي يستحق المدح على فعله ولا ذم على تركه.

(٢٦) الفعل الواجب عند المعتزلة: هو ما لو تُرِكَ قَبُحَ. مصطلحات علم الكلام، ص٣٨١.

(٢٧) الواجب المضيّق: هو الفعل الذي إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم، فلا يجوز تأخيره عن وقت إلى وقت آخر. انظر: مصطلحات علم الكلام، ص٣٨٤.

(٢٨) الواجب المخيّر: هو الفعل الذي إذا لم يفعله القادر عليه، أولم يفعل ما يقوم مقامه (أو لم يفعل ما يكون بديلاً عنه) استحقّ الذم. انظر: **مصطلحات علم الكلام**، ص٣٨٤.

(٢٩) انظر: القاضي، عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسه**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مصر، ١٣٨٤هـ، ص٣٠١.

(٣٠) السبحاني، جعفر، **بحوث في الملل والنحل**، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٤، ١٤١٧هـ، ج٣، ص٣٤٥. ولم أذكر كل المسائل المتفرّعة للاختصار؛ ولأن هذا البحث جاء في ذكر نماذج لا في الإحاطة بكل التفاصيل.

(٣١) مجمع البحوث الإسلامية، **مصطلحات علم الكلام**، مرجع سابق، ص١٨٩. ومعنى الكلام أن القدرة توجد في الإنسان عند إرادة الفعل، ولا تكون قبله، فإذا أراد العبد القيام أوجد الله فيه القدرة على القيام عند وجود إرادة القيام.

(٣٢) الكفوي، أبو البقاء، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، مرجع سابق، ص٥٤٨.

(٣٣) السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف، **شرح السنوسية الكبرى**، تحقيق: د. عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص١٧٤.

(٣٤) انظر: الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد بن نور الدين (ت ٩٧٣هـ)، **مختصر الاعتقاد للإمام البيهقي**، دراسة وتحقيق: يوسف رضوان الكود، دار الكرز، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢١٣.

(٣٥) المجاز عند الأشعرية هو: طرق القول ومآخذه، وهو المعنى العام الذي تكون فيه دلالة الألفاظ غير ظاهرة. **ولقد اشترطت الأشعرية للتأويل بالمجاز** شروطاً، حيث إنها لم تدعه على إطلاقه كي لا يكون للهوي سبيل على المؤوّلين، وهذه الشروط هي: – أن يكون اللفظ محتملاً ولو عن بُعد للمعنى الذي يؤوّل إليه، وأن يكون ثمة موجب للتأويل. بأن يكون ظاهر النص مخالفاً لقاعدة مقررة معلومة بالضرورة، أو نصاً أقوى منه سنداً، أو مساوياً له في القوة. وأن لا يكون التأويل من غير سند. **أما المجاز عند المعتزلة:** فهو ذاته المجاز اللغوي يقول المرتضى في أماليه: وكلام العرب وحيٌّ وإشارات واستعارات، ولهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة، فإن الكلام إذا خلا من الاستعارات وجرى على الحقيقة كان بعيداً عن الفصاحة بريّاً من البلاغة، وكلام الله أفصح الكلام. ونتيجة ما سبق أن المجاز عند المعتزلة مقدّم على الحقيقة، والعكس عند الأشعرية، فالحقيقة مقدمة على المجاز إلا فيما وجب تأويله.

(٣٦) سلطان، منير، **إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشعرية**، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٧م، ص٢٢٣-٢٢٤.

(٣٧) الحسن، علي حاتم، **التفكير الدلالي عند المعتزلة**، وزارة الثقافة، بغداد، ٢٠٠١م، ط١، ص٤٠.

(٣٨) الملاحمي الخوارزمي، محمود بن محمد، **كتاب الفائق في أصول الدين**، تحقيق: . فيصل بدير عون، دار الكتب العلمية والوثائق القومية، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص١٦٦.

(٣٩) انظر: جار الله، زهدي، **المعتزلة**، مرجع سابق، ١٩٤٧م، ص١٠٣.

(٤٠) انظر: العبدة، محمد عبد الحليم طارق، **المعتزلة بين القديم والحديث**، دار الأرقم، برمنجهام، ط١، ١٩٨٧م، ص٦٨-٦٩.

(٤١) ابن أبي هاشم، أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٦٥م، ص١٣٢.

(٤٢) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين**، تحقيق: د. حسين أنابي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط١، ١٩٩١م، ص٤٨١.

(٤٣) السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف، **شرح السنوسية الكبرى**، تعليق وضبط عبد الفتاح عبد الله بركة، دار البصائر، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص٣٦٠-٣٦١.

(٤٤) الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدوي، دار الكتاب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ج٢-ص١٥٧.

(٤٥) الاسفراييني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، **التبصير في الدين**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، نشر عزت العطار الحسيني،

ط١، ١٩٤٠م، ص١٠٣. وانظر: الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم بن أبي بكر، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحرير ألفرد جيوم، بدون دار نشر أو طبعة، ص٣٩٧ وما بعدها.

(٤٦) العايدي، ربيع صبحي، **مفهوم الإرادة الإلهية عند الأشعرية وأثره في الخلاف العقدي**، رسالة جامعية، جامعة العلوم الإسلامية، شباط سنة ٢٠٠٩م، ص٥٨.

(٤٧) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن (٤١٥هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج٦، ص٣.

(٤٨) السيوطي، خالد عبد الحليم، **وحدانية الألوهية بين المعتزلة والأشعرية**، مكتبة وهبة، مصر، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٤-١٦.

(٤٩) السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف، **شرح السنوسية الكبرى**، مرجع سابق، ص١٣٥، وص١٣٦.

(٥٠) انظر: القاضي عبد الجبار، أبو الحسن(٤١٥هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج٦، ص٣.

(٥١) انظر: القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، مرجع سابق، ج٦، ص٣-٥. والتعريف بالأعلام كالآتي:
- **النظّام:** هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار الذي كان يلقب بالنظام (ت ٢٣١هـ) من الطبقة السادسة، يعد من أذكياء المعتزلة، وهو مبتدع الوجوب على الله أن يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد، لأنه لو لم يفعل ما فيه صلاحه لكان قد بخل عليه، انظر: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق: وتعليق علي سامي النشار، وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، بدون رقم طبقة، ١٩٧٢م، ص٥٩-٦٢. - **أبو الهذيل:** محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف، كان من موالي عبد القيس (ت ٢٢٧هـ أو ٢٣٥هـ)، عالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا المخالفين، حُكِيَ عن يحيى بن بِشر أنّ لأبي هذيل ستين كتاباً في الردّ على المخالفين في دقيق الكلام وجليله، أخذ العلم عن عثمان وكان إبراهيم النظّام من أصحابه. انظر: المرجع السابق ص٥٤-٥٩. - **ضرار بن عمرو:** ضِرَارُ بنُ عَمْرٍو (نحو ١٩٠هـ/ نحو ٨٠٥ م) وهو: ضرار بن عمرو الغطفاني: قاض من كبار المعتزلة. **أما حفص الفرد:** هو أبو يحيى حفص الفرد، من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل المعتزلي. قال النسائي عنه: ((صاحب كلام، لكنه لا يكتُبُ حديثه)). -**الجاحظ المعتزليّ** وهو عمرو بن بحر (ت ٢٥٦) وكنيته أبو عثمان، قال أبو القسم هو كناني..، أخذ عن النظّام، له مصنفات كثيرة نافعة في التوحيد وإثبات النبوة وفي الإمامة وفضائل المعتزلة. انظر: المرجع السابق، ص٧٣-٧٦.

(٥٢) الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، **تفسير الكشاف**، شرحه وراجعه يوسف الحمادي، مكتبة مصر، بدون رقم طبعة أو سنة نشر، ج١، ص١١١.

(٥٣) **الجاحظ المعتزليّ** وهو عمرو بن بحر (ت ٢٥٦) وكنيته أبو عثمان، قال أبو القسم هو كناني من صلبهم، وقال المرتضى هو موالى لهم، أخذ عن النظّام، له مصنفات كثيرة نافعة في التوحيد وإثبات النبوة وفي الإمامة وفضائل المعتزلة. انظر: انظر: **فرق وطبقات المعتزلة**، مرجع سابق، ص٧٣-٧٦.

(٥٤) **النظّام:** هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار الذي كان يلقب بالنظام (ت ٢٣١هـ) من الطبقة السادسة، يعد من أذكياء المعتزلة، وهو مبتدع الوجوب على الله أن يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد، لأنه لو لم يفعل ما فيه صلاحه لكان قد بخل عليه، انظر: **فرق وطبقات المعتزلة**، مرجع سابق، ص٥٩-٦٢.

(٥٥) **الفرقة النجارية:** هم أصحاب الحسين بن محمد النجار وأكثر معتزلة الرأي وما حواليها على مذهبه...، ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات ...، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال...، لكنه انفرد عن المعتزلة بأشياء. انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعارف، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج١، ص٨٧.

(٥٦) **والكعبيّ هو:** عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي (ت ٣١٩هـ). **أما أبو الحسين البصري** وهو: أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري (٤٣٦هـ) أصولي متكلم. انظر: **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، الشيخ عبد الله مصطفى المراغي، ط٢، طبعة محمد أمين، بيروت، ج١، ص٢٣٧.

(٥٧) معنى الداعي للفعل: ما يدعو الفاعل للقيام بالفعل. ومعنى الصارف عن الفعل: ما يكون سبباً في صرف الفاعل عن القيام بالفعل.

(٥٨) وهم فرقة الأشعرية، وفصل بين رأيهم ورأي المعتزلة بقوله وهو قول الأشعرية. وهو ما يتبناه.

(٥٩) سبق التعريف بأبي علي الجبائي. أما أبو هاشم الجبائي: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أصحاب الطبقة التاسعة مؤسس الفرقة البهشمية، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة. انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ)، **فرق وطبقات المعتزلة**، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٦٠) الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين، **التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث، بيروت، ط٤، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، مج١، ص٢٨٨.

(٦١) **المرجع السابق**، ج١، ص٦٠٧.

(٦٢) انظر: الملاحمي، محمود بن محمد (ت ٥٣٦هـ)، **كتاب الفائق في أصول الدين**، تحقيق: دفيصل بدير عون، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص٢٢٢٠ وما بعدها.

(٦٣) الزمخشري، **الكشاف**، مصدر سابق، ج١، ص١٠٩.

(٦٤) **المصدر السابق**، نفس الجزء والصفحة.

(٦٥) الزمخشري، **الكشاف**، ج٣، ص٥٧٩.

(٦٦) **المصدر السابق**، نفس الجزء والصفحة.

(٦٧) وهي الصفات التالية: الاستهزاء، الجهل، المكر، والغضب، والتعجب، والتكبر، والاستحياء.

(٦٨) الرازي، فخر الدين حمد بن عمر التميمي، **تفسير الرازي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص١٢٩.

(٦٩) **المصدر السابق**، ج١، ص١٣٠.

(٧٠) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص١٤٩. يقول ابن المنيّر في نسب صفة الغضب لله تعالى: "والغضب من الله عند أهل السنة والمعتزلة عبارة عما ذكره الزمخشريّ رحمه الله، إلا أنه عند أهل السنة أن الله تعالى إن شاء عذّب صاحب الكبيرة، وإن شاء غفر له، وعند المعتزلة وجوب عذابه، ... انظر: ابن المنيّر، أحمد الإسكندري، **الانتصاف**، تم تذييلها في تفسير الكشاف، رتبه مصطفى حسين أحمد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م، ج١، ص١٤.

(٧١) انظر: "محمد نور"، خالد عبد اللطيف، منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشعرية في توحيد الله تعالى، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنوّرة، ط١، ١٩٩٥م، ج٢، ص٦٨٨-٦٩٢. ولم يتطرّق الرازي إلى تأويلها أو التعليق عليها سوى قوله: "إشارة إلى أن ذلك حق وأدب".

(٧٢) الخوارزمي، محمود بن محمد الملاحمي، كتاب الفائق في أصول الدين، حققه فيصل عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٠م، دون رقم طبعة، ص٢١٩.

(٧٣) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٧، ص١٦. وقد بيّن الرازي أن هذا رأي أبو مسلم والقفال، وذهب إليه الزمخشريّ وتبنّاه.

(٧٤) الزمخشري، **الكشاف**، مصدر سابق، ج٢، ص٥٩٩.

(٧٥) الرازي، **التفسير الكبير**، ج... ، ص...، وقد بيّن عدّة تأويلات للعدل في الاعتقاد ما يوافق مذهبه، ومنها هذه التأويلات.

(٧٦) الكشاف، ج٢، ص٣٥١.

(٧٧) **المصدر السابق**، ج٢، ص٣٨٤.

(٧٨) القاضي عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٦٥م، ص٧٧٩.

(٧٩) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٢٨٢.

(٨٠) **المصدر السابق**، ج١، ص٣٣٧.

(٨١) **المصدر السابق**، ج١، ص٥٠١.

(٨٢) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٨، ص١١٢.

(٨٣) الرازي، **التفسير الكبير**، ج١١، ص٦٣.

(٨٤) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٣٣٨.

(٨٥) انظر: **المصدر السابق**، ج٣، ص١٤، يقول: "﴿وَمَن يَهْدِ الله﴾ ومن يوفقه ويلطف به... ﴿وَمَن يُضْلِلِ﴾ ومن يخذل".

(٨٦) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٤، ص٨٩.

(٨٧) **المصدر السابق**، ج٤، ص١٠٨

(٨٨) ومسألة العلم أو الداعي: أي ما يدعو إلى الفعل وما يكون داعياً إلى وجود الفعل.

(٨٩) **المصدر السابق**، ج٤، ص٩٠.

(٩٠) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٤، ص٨٨.

(٩١) **المصدر السابق**، ج٤، ص٩٠.

(٩٢) **المصدر السابق**، ج٤، ص٩٠.

(٩٣) **المصدر السابق**، ج١، ص٢٦٠

(٩٤) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٢٩٨.

(٩٥) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن المعتزليّ (٤١٥هـ)، **المجموع في المحيط بالتكليف**، تصحيح الأب جين يوسف ابن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دون سنة نشر ولا رقم طبعة، ج١، ص٢٤١.

(٩٦) والأشعرية على قاعدتهم المعروفة بأن الله لا يجب عليه شي إنما هو حر مختار يفعل ما يشاء ولا يُسأل عما يفعل، لذلك لا حكم على أفعاله، ولا حق للعقل أن يُصدر الحكم في الحسن والقبيح.

(٩٧) **شرح المصطلحات الكلامية**، ص٣٣٠.

(٩٨) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص٢٠٠.

(٩٩) **المصدر السابق**، ج٢، ص٣٨٤.

(١٠٠) **شرح السنوسية الكبرى**، مرجع سابق، ص٣٣٦.

(١٠١) الرازي، **التفسير الكبير**، ج١٠، ص٦٤.

(١٠٢) الرازي، **التفسير الكبير**، ج١٤، ص٣٣.

(١٠٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص٤٧١.

(١٠٤) **شرح المصطلحات الكلامية**، ص٢٥٢.

(١٠٥) انظر: ابن المنيّر، **الانتصاف**، مصدر سابق، ج١، ص٣٠-٣١.

(١٠٦) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٢، ص٢٨.